

今昔物語集の〈今昔〉

——語りと時間認識——

小 峯 和 明

小稿は「今昔物語集の語りと時間認識」(本誌78集 昭57・10)の続編である。先稿では末法観を中心に、作品の初発である仏伝と思想精神の形成に深い影響を及ぼした法華経との関連を、より広い視角から考察したが、小稿では作中の「今」「昔」の表現を主体に時間認識と語りの相関を検討していきたい。

物語史において、「今は昔」を冒頭とする作品は、竹取物語・落窪物語・平中物語・大和物語(一部)といった初期物語の一群と今昔物語集以下、梅沢本説話集・世継物語・宇治拾遺物語(一部)など、平安末期から中世の説話集の一群である(近世の笑話集その他にもみられるが、今はふれない)。およそ源氏物語以前の初期物語と以後の説話集とに大別される。源氏物語以後、作り物語の冒頭が非常に凝った表現に多様に変化していくことは周知の通り。説話集の系列は源氏物語の影響下になく、むしろ初期物語の系脈につらなる。このことは冒頭に限らず、たとえば竹取物

語の「とぞいひ伝へたる」という伝承形式の結語表現とも関連し、検証は不十分だが、さらに文体の近似性にも通底するであろう。

「今は昔」が古来の冒頭形式の「昔」から発展したものであることは容易に見当がつくが、「昔」に対して「今は」が伴うことの意味は決して小さくない。「昔」に対する「今」の指定は、過去の物語に語りの現在を対置させることを示す。「今は昔」の解釈は「今では昔である」と「今は昔である」との、「今」「昔」の関係を対立または包摂とみる見解に別れており、結着をみない。が、結局この二説をつきつめていくと、過去と現在との相関を連続・断絶のいずれでとらえるかという一般的な時間論に回帰せざるをえない。切れながらつらなっている時間の二面性を考慮すれば、そのいずれか一方に特定すべきではなく、より融通性をもたせるべきであろう。冒頭の「今は昔」が「けり」世界を指定しつつも、結末が「とぞいひ伝へたる」(竹取)「語り伝へタルヤ」(今昔)の「たり」世界であることに着眼、「現在に立って過去

を見、過去の世界を描くと同時に、現在に立って締め括っている」とする塚原鉄雄の説を是としたい。

ここで問題となるのは、今昔物語集が何故かくまで「今ハ昔」の型に固執したのか、その冒頭表現が語りの在り方とどうかかわるかである。その問題をとく鍵は、冒頭と対照される話末部に求められよう。話末評語こそ語りの主体が顕現し、物語の意義や機能が鮮明に規定される部分であり、時間認識のありかが端的に探りうる領域であると思われる。

そこでまず話末部における「今」「昔」の様に注目すると、一通り見渡して第一に目につくのは、すでに森正人の指摘があるように、物語の「今」への存続を強調する「于今」(今ニ)の型である。

- (1) 提婆達多ハ大地破裂シテ地獄ニ墮ヌ。其ノ入タル穴、于今有リ (一一一〇)
- (2) 一ノ墓ヲ造テ三ノ頭ヲ葬シテ。其ノ墓、于今尚、宜春縣ト云フ所ニ有 (九四)
- (3) 顕密ノ法ヲ弘メ置ク。其流レ、仏法繁昌ニシテ于今盛リ也 (一一一十二)
- (4) 基経ト申ス人御ケル、其ノ御子孫繁昌シテ、于今榮テ微妙ク (一一一五)

森論文では、(3)などの「今」の強調が主に仏法の繁栄を寿し、末法の世における「正法」存続の確認であるとされる。確かに巻一一・一二の寺院・法会縁起など、「繁昌」「盛り」「不絶シテ」と組み合わされる例にその傾向が著しく、仏法の伝来と繁栄を説

く型とみてよい。(4)の藤原氏列伝で「榮テ」「繁昌」が強調される例も同巧。

しかし、「于今」のすべてがこれに該当するわけではない。(1)は釈尊を殺そうとした提婆達多が地獄に墮ちた穴、(2)は三つの首が鎌で壮絶な闘いを演ずる肩間尺らの墓を示す。要するに物語の信憑性保持のために物の存続を強調する型である。話の核をなす事物が旧蹟として存在することを説く伝説などの語り口に等しい。物語の舞台装置や物具が過去の物語世界だけでなく現実にも存在することを確認し、物語と現在との距離を縮め、親近性を増し、信憑性をより高めようとしている。

この「于今」型は、主に巻一一・一二の仏法伝来・縁起、一六・一七の観音など菩薩の靈驗利益、二四の芸道、三一の寺院関連話や伝説奇談に多く、巻主題と密接にかかわることを示している。また、寺院や邸宅の指示に多い「今ノ清水寺ト云フ是也」(一一三二)「今ノ西ノ宮ト云フ所此也」(二六一三)等々もこの型と同類とみてよい。

- ところで、話末の「今」にはもう一つ、
- 今ハ其ノ寺、礎許ゾ残タル (一九二三)
- 踏歌ハ后ノ御為ニ忌事ト云出テ、今ハ不被行也 (二二三二五)
- 様々ノ事共ツシ、鬼モ失ニケレ、今ハ无シ (二七一三)

今ハ、其池、跡形モ无テゾ有ナル (三一二二)

という、今と昔を対立させる「今ハ」の型もみられる。他に「近代ハ実ニ不然。然レバ、末代ニハ諸道ニ達者ハ少キ也」(二四二三)「近來モ其ノ舞茸有レドモ、此レヲ食フ人必ズ不舞ズ」(二八二八)

「此ノ歌、近來ノ和歌ニハ不似ズカシ」(三十四)の「近代」「近來」も同様。「昔」の物語の事蹟に対して、「今」にそれが伝わらず、事の変転・喪失による現在と過去の絶縁が主張される。用例は必ずしも多くはないが、「于今」型だけに対象を限定して、この「今ハ」型を無視しては、時間認識の本質を見落す恐れがある。

右の「今」と類似の様相が「昔」の例でも抽出できるが、「今」とは対照的に現在との断絶を示す「昔ハ」の型が多い。

(イ) 昔ハ、如此ク我が身ヲ弃テ、夫ノ命ヲ生クル女人有ケリ(二十一)

(ロ) 昔ハ、此ル力有ル相摸人モ有ケリ(二三二)

(ハ) 昔ハ、此ル人ナム世ニ有ケル(三二五)

(ニ) 昔ハ、打タル物モ此様ニゾ有ケル。今ノ世ニハ極テ有難キ事也(二四三)

(ホ) 昔ハ、女ノ心ハ此ナム有ケル。近來ノ女ノ心ニハ不似リケルニコソ(三十十三)

いずれも物語の人物や事物の特性を強調、最後の(ニ)に顕著なように、それが「今ノ世」「近來」の現在に失われたことを示す。しかも(イ)は孝子伝、(ロ)は字拾遺物語に共通しながら該当部分なく(ニ)は「今ノ世ニハ」以下がない)、逆に(ホ)は俊頼髓脳により、「昔」の女の心は今様の女の心には似ざりけるにや」をふまえる(他に十792740・二二4・二四14717・二五3・二八14・二九12・三一52537)。同型に「古ハ出家ヲモ天皇ノ許サレ无クテ輒ク為ル事无レバ」(二七49)「古ノ天皇ハ文章ヲ好テ

此ナム御ケル」(二四二六)「古ハ、此ル世ノ嗚呼ノ者ノ有ケル也」(二八四一)など、「古ハ」がある。本来、「昔」と「古ハ」は概念を異にしていたようだが、ここでは用法上の差異はみられない。「昔(古)ハ……有ケリ」は同時に「今ノ世」の「有難シ」を提示する。「昔」を賛嘆し驚異の眼でとらえ、逆に「今」の喪失・下降への慨嘆を意識下にのぞかせる。過去への賛美・憧憬という以上に、「今」と「昔」の断絶感そのものが物語を支えている。

この「昔ハ」型は仏法部に例がなく、震旦部の卷十「国史」も含めて王法部(世俗部)に集中、中でも卷二四に多い。芸道の粹が今に伝わらぬことを嘆く型と、先にみた今に及ぶことを賛美する型との混合がみられる。仏法部と王法部の語りの論理の差異に通ずるかどうかは見極め難いが、逆に仏法部における「于今」の強調の証左とはなるだろう。

また一方、「昔ヨリ」という現在への連続を示す型もある。「此ル挑事ハ昔ヨリ、必ズ事出来ル事ニテゾ有」(二八三五)「天神ハ昔ヨリ夢ノ中ニ如此ク詩ヲ示シ給フ事多カリ」(二四二八)「狐ハ人ノ形ト変ズル事ハ昔ヨリ常ノ事也」(二七四一)等々。物語の事件が昔だけでなく、現在にも生じ、つらなりうることの追認がなされ、より昔と今との近縁性が主張される。例は多くないが、「昔ハ」型と対極をなし、先の「于今」型と連続の相で通じあう。冒頭部にも「昔ヨリ彼ノ山ニ地獄有ト云ヒ伝リ」(一四七)「昔ヨリ何ニ云始ケルニ有ケム、鬼有トテ」(二七四四)「下馬スル事无シ。此レ古ヨリ彼ノ宮ノ例也」(二七一一)とみえ、聞き手を物語の世界にひきこむ語りの一技法たることを知る。

さらにこの型に「昔モ今モ」型を加えることができる。

恩ヲ忘ル、人ノ中ニ有リ、人ヲ助ケル獸ノ中ニ有リ。此レ

今モ昔モ有ル事也(五18)

乞食ノ中コソ古モ今モ仏菩薩ノ化身ゾ在(二十26)

古モ今モ如此ノ咎有ラバ、公ケ必ズ罪ヲ行セ給ハ常ノ事也

(二13)

今モ昔モ下ヌル事ハ此ナム有ケル(三123)

昔と今を並列的に接続したもので、「昔ヨリ」と「于今」とを接合させたタイプといえる。話中にもこの表現は多くみられ、

「昔モ今モ」(二13)「古モ今モ」(五4)「昔ヨリ今ニ至ルマデ」

(五16・十133・三11)「古ヨリ今ニ至ルマデ」(六2・一三1

・二四25・三11)「昔ヨリ近ク成マデ」(二六7)等々。

結局、「今」に関しては「于今」と「今ハ」、「昔」(古)は「昔ハ」と「昔ヨリ」の相対立する把握法がとられ、これに「今モ昔モ」型を加えれば、①「于今」「昔ヨリ」「今モ昔モ」、②「今ハ」「昔ハ」の二群に大別できるであろう。①は過去から現在に至る連続の相が物語から抽出され、②は「今」と「昔」との断絶の相が示される。用例としては①の方が多いが、だからといって②を無視するのは隔当でなく、両者を等価にみる必要がある。

こうした話末部にみる時間認識の二相の対立は、最初にふれた「今ハ昔」の二様の解釈の対立に即応するであろう。「今ハ昔」の多義性がおのずと話末部に反映し、相互に響きあっているといえようか。時間の連続と非連続の交錯する只中に今昔物語集の語りはある。昔から今へ、昔に対して今は、今に対して昔は、今

も昔も……と、物語を語りつぐ過程で、逐一角度を変えては過去と現在の交錯に浸り、物語世界と現実との相関、緊張に今昔物語集はゆれ動き続けていたらしい。

二

次にこうした「今」「昔」にまつわる周辺の時間表現に着目してみよう。

まず「今」の側からみると、特に本朝部で物語と語りの時点の近接を示す注記が目立ってくる。「此レ糸近キ事也」(一六3133、他に二四21・三116)「此近キ事ナルベシ」(二四20・二七41)「此ノ事、糸昔ノ事ニハ非ズ、 ノ此ノ事ナル」(一九14)「此ノ事ハ只此ノ二三年ガ内ノ事ナル」(二七33)など。いわば、物語の事件が語りの現在に近いことを聞き手に示してその世界にひきよせ、物語の現実感付与をねらったものである。

これと類似するものに人物の説明がある。

(a) 貞重ト云勢徳ノ者有ケリ。……近來有ル宮崎大夫則重ガ祖

父也(二六16)

(b) 佐大夫 ヲ、四条ト高倉トニ有シ者ハ近來有ル顯宗ト云

フガ父也(二七26)

(c) 此ノ則光ハ ト云人ノ子也、只今有ル駿河前司季通ト云

人ノ父也(二三15)

(d) 成村ト云老ノ相摸人有ケリ、真髪為村ガ父、此ハ有ル経則

ガ祖父也(二三21)

(e) 成村ト云ハ、只今有ル取手為成ガ父也(二三25)

冒頭や話末で、語りの時点に近い登場人物の家系が注記されたもの。(a) (d)は宇治拾遺物語と共通するが、(a) (b)は「このごろある」(180・118)として共有、(c) (d)は逆でない(132・31)。今昔物語集が依拠資料の説明を踏襲した可能性が高く、少なくとも「近來」「只今」を作品の成立時につなげることはできない。(d)は成村という同一人物の説明でありながら、孫・子という家系の世代差を示しており、(d)の方が結果として新しい伝承といえる(子の名も「為村」「為成」と相違)。しかし、ここで大事なのは、そうした伝承や依拠資料との関連ではないし、事実として事件や人物が物語の形成に近かったかどうかでもない。先の「近キ事」「此ノ二三年ガ内ノ事」などと同様、「近來」「只今」の家系説明が物語の現実性や有効性の保証として機能する点が重要であり、今昔物語集があえてこの種の表現を踏襲した要因もそこに求められよう。今いる誰それの父・祖父の物語であるという注記の提示によって、読者(聞き手)を物語世界にいざない、「今」の時点から「昔」へ誘い出す周到な語りの仕掛けなのであった。

この種の時間表現は従来、実態としての伝承面だけからみられているが、そのような語りの技法や表現機能の問題としてとらえ返すべきであろう。

ついで「昔」の側から「其ノ比」に注目してみよう。

(i) 其ノ比、此ノ事ヲ聞キ及ブ人皆、尊勝陀羅尼ヲ書テ、守
ニシテ具シ奉ケリ(一四四)

(ii) 其比ハ人皆、此ノ事ヲ語テナム咲ケル(二八三)

(iii) 其ノ比ノ物語ニ、此ノ事ナム語テナ咲ケル(二八三〇)
 (iv) 其ノ比、此ヲ聞ク人極ク哀ガリケリ(三一二八)

(i)は梅沢本説話集・打聞集・真言伝、(iii)は宇治拾遺物語、(iv)は俊頼隨筆にそれぞれ共通するが、該当部分なく、今昔物語集の型とみてよからう(ii)は依拠資料未詳、他に二四五六四・二八四一七・二六二九・三一三〇。この「其ノ比」は、源氏物語・橋姫「その頃、世に数まへられ給はぬ古宮おはしけり」(紅梅・宿木・手習)、堤中納言物語・はなだの女御「その頃のことと、あまた見ゆる人まねのやうに」云々と、作り物語の冒頭表現の型ともなっていたが、対照的にここでは話末部に集中する。「此ノ事」「此」がそれまで語ってきた事件を指し、「其ノ比」はその事件が物語化されつつある時点を意味する。ある出来事が当座の話題となり、「物語」(iii)として世に伝播・流布していく時空をとらえた表現である。巻二八の笑話に例が多いが、(ii)の曾丹の失態が「末ノ代マデ物語ニ成ル」ように、笑いの拡大が話の伝播・伝承に通ずることを示している。これらの「物語」とは、いわば街談巷語、世間話の意味あいであるが、そうした「物語」の発生する契機や場、仕組みを今昔物語集は明確に指定しようとする。事件がいかに「物語」として巷説に上り、伝播浮遊していくかを「其ノ比」以下の設定で示し、必然的にその物語が時間的契機をえて伝承されるであろうことを正当化する。語り論の第二稿でふれた伝承の仮構を、「其ノ比」という伝播の面から補強しようとした例といつてよからう。

右の「其ノ比」は「昔」の出来事と「今」の語りを結びつける

役割をはたしているが、同時に「近來」と対比される例もみられる。

近來ノ人ナラ、明ルヤ遅キト宿直ヲモ数儲ケ、……入來^{ラムト}セム^ム

盗人ヲモ尋テ、別當ニモ檢非違使ニモ可触キニ、其ノ比^ハマデ

人ノ心モ古代也^{ニケル}合セテ、其ノ筑後ノ前司ガ心直シキ者

ニテシケ^{ルニヤ}（二九二）

盜賊の襲撃を事前に察知した前司が家財道具の一切を運び出して家を空にするという周到な対応法が、当代の人と比較されたもの。この対比から「古^ハ此ル古代ノ心持タル人ゾ有ケル」という話末の評が敷衍されてくる。「近來」の視点から「其ノ比」が対象化され、両者の異質性がとらえられたもので、話末にみる「其ノ比」の把握と相を異にしている点、注意しておきたい。

また、広くは「昔」の範疇に入るものの、時を規定せずに曖昧にぼかす形もみられる。

何レノ程ノ事トハ不知ズ（一六五三・一九三三）

何レノ程ト云フ事ヲ不知ズ（一九六）

何レノ時ニカ有ケム（一九四三）

何レノ程ノ事ニカ有ケム（二九三三六）

冒頭部にもみられ、いずれも同類話を見出せず、おそらく散佚した和文体の資料によったと思われるが、伊勢集の「いづれの御時にかありけむ」や源氏物語・桐壺「いづれの御時にか」の影響による形式の反映でもあろうか。先の「近キ事」や「近來」の型と対照的に、物語の時点をぼかして未知を強調し、逆に読者の関心を誘い出し、想像力をかきたてさせる離化法の手口といえよ

う。これも語りの技法として重要であるが、例は少ない。

他に「中比」の表示があるが、ここでは省略に従う（二二二九・一六二二・一七八四・三十二）。

以上、「今」「昔」に関連する周辺の時間表現について概観してみたが、いずれも物語を読者に印象づけ、その世界にひきこむ作用をおびている。「今ハ昔」のもつ表現性の奥深さに応じて、その様相は多岐にわたるが、こうした時間表現が物語を形成する一つの語りの仕掛け・装置として重要な機能をもつことが確認できよう。

三

次に物語の内部から「今」「昔」の問題を一、二拾ってみよう。

まず「昔」で注目されるのは、天竺部論でもふれたように、本朝部で「実ニ昔ノ迦旃延ノ如シ」（二一五）「昔ノ淨名ノ室ニ不異ズ」（二二三）「昔ノ靈山ノ生身ノ釈迦ト相好一モ不替ズ」（二二五）「昔ノ沙羅林ノ儀式被思出テ、悲キ事无限シ」（二二四、他に二二六・二四三九）「昔ノ大迦葉モ此ク様ノ姿ニヤ在ケム」（二四三九）など、日本の事例が天竺のそれに相似することを強調する例。

昔の著名な事蹟（故事）が今の事例から想起され、その比較対照を通して逆に物語現在の意義を高からしめようとする発想である。「古ノ者ニモ露不恥」（二三一六）「古ニモ不恥」（二四一三・一五一六・三一四）「古ノ博士ニモ不劣ヌ者^{ニテ}有」（二九二〇）なども、この

発想に似かよう。昔と今の呼びあいがここにあり、物語の奥にさらに「昔」の故事世界を重層させる「引用」の方法がとられる。

今昔物語集の場合、大半は本朝部での天竺との比較で、仏法の名高い人物や故事に限定され、涅槃の「沙羅林ノ儀式」など、ほとんど修辭化しているが、昔と今の対比が同時に天竺・本朝という空間世界の対比にかかわる点、その組織と対応して意義深いものがある。

しかし、こうした型は物語文学全般にわたって見出せるもので、むしろ今昔物語集には少ない方法である。

その点、「今」の方がより物語の本質にかかわる面をもつようだ。今昔物語集は因果観の深化に応じて、人物の「今」における対処の仕方や行為の在り方を注視し、場面状況の中で人間が「今」どう考え、どう行動していくかを常に問い続けていたらしい。その中でも特に目をひくのが、危機的狀況に陥った人物が一樣に発する心中思惟「今ハ限リ」の表現である。

象来テ……山ベノ奥ヘ将行ク。比丘、今ハ限リト思フニ、更ニ東西ヲ不知ズ。而ル程ニ山ノ奥ク深ク入テ見レバ（五27）
者（鬼）一人走り係テ来ナリ。我が身、今ハ限リト思フニ、

近クモ不寄来ズシ 走り返リヌナ（一四42）

狗、鈴ヲ鳴シテ寄り来ルニ、今ハ限リト思フ程ニ夢覺ヌ（一

九8）

猪ノ牙ヲ食出タル、……走り懸テ食フ。極テ怖シク思ヘド、今ハ限リト思テ、寄テ抱タル、三尺許ナル朽木ヲ抱リ（二10）

遺戸ノ許ヘダニ行ナバ、我ハ被突殺ナムトス。今ハ限リ也ケ

リト思テ、念ジテ不行ト辞ケルニ（二六23）

何様ニテ我が身ハ今ハ限リ也トケリ思フニ、同死ニヲ此ノ庵ハ狹

ケレ、入ナバ悪ムカリテ、不入ヌ前ニ鬼ニ走り向テ切テ思テ、

大刀ヲ抜テ（二七36）

いづれも鬼・猪などの異類や敵に襲われた場面で共通、絶体絶命の窮地に立たされた人物の吐露が「今ハ限リ」である（他に一四43・一六32・一九30・二〇11・二五5・二七23・三〇18）。この表現自体珍しいものではないが、今昔物語集に危機に立つ人間を描いた物語が多いことと関連し、先稿でとらえた闇ノ恐怖の型とも照応する。そこにはぎりぎりの状況に追いつめられた人間の緊迫した極限の生があり、さらには死に向う瀬戸際から瞬発的に跳躍し、新たな活路を見出して局面を打開しようとする、たくまざる人間の力が形象されている。生の根源を深く見すえた今昔物語集による人間の発見といつてよいだろう。

この死に向わんとする「今ハ限リ」は、危機的場面に限らず、「今此ノ界ヲ弃テ、極楽ニ往生セム」（二二33）「今命終ラム時ニ」（二三31）「今弥陀如来、我ヲ迎ヘ給」（二五9）「今往生ノ時至レリ」（二五50）などの往生の場面にも通ずる意味合いをもち、今一生への思いの深さを如実に示している。

また先の最後の引例にみるように、「今ハ限リ」と「同死ニヲ」とは表現位相を等しくする。この「同死ニヲ」は、梅沢本説話集53の「おなじき死にを仏をたのみたてまつりたらむばかりには」のように他にも例はあるが、すでに指摘されるごとく、今昔物語

集の文学性の特徴づける表現の一つといえよう。「今ハ何ニスト 此

ノ鬼ニ被嗽^{ナスト}ト。同死ニヲ後ニ人モ聞^{シケカ}、此ノ鬼射ムト思テ」

(二七23)「今ハ生テ世ニ可有クモ不思エザリケレバ、同死ニヲ此

ノ姫君ヲ取テ本意ヲ遂テ後ニ、身ヲモ投テ死ナム」(三十八)な

ども「今ハ限リ」と関連する位相として注目できる。危機に立つ

た人間が開き直る形で己れの生を燃焼させようとし、さらに新た

な生を開拓していく強い意志と生命力、刹那における実存的な

「生」が把握される。「同死ニヲ」の決断をもたらず根底に「今

ハ限リ」の認識があった。

そうしてこの認識は、生命をいとおしむ心情とも密接にかかわ

るのである。「生有ル者ハ必ズ滅ス」(三25、他に二430・三28・

一一1・一二40)「此ノ身ハ此レ水ノ沫也、命ハ亦、朝ノ露也」

(一二40、他に六6)「昨日見シ人ハ今日ハ不見ズ、朝ニ見ル者

ハタニハ失ヌ」(一一710)という無常観、あるいは「死セム事、

利シ遅ノ差別也ト云^モ、可遁キ事ニ非ズ」(三25)「死ヌル事ハ

人^{トシ}遂ニ不通ヌ道也」(三1、他に四40・二68・三13)の仏

法的死生観を前提としつつ、なればこそ一層の切実さをもって、

世ニ有ル者ノ身不思^{ズヤ}有ル(五24、他に二四18)

豈、命ニ増ス物有ムヤ(十3)

命有ル者ハ命ヲ以テ財トス(一七26)

生類ノ命惜ム事ハ人ニハ増ル也(二28)

世ニ有人、命ニ増物无シ(二六7、他に二七4・三一13)

万ノ事、命ニ増事无シ(二九4)

という生命を導ぶ言辭が、登場人物のせりふや語り手の評を問わ

ずくり返し強調されている。だからつまり死ぬ死に方に対しては、

「由无キ諍^{ヲシ}遂ニ命ヲ失フ、愚ナル事トゾ」(二七13)と非難さ

れるし、あやうく命拾いをした者には「希有ノ死ヲ不為^{ズシ}ナム」有

ケル」(二七38)「奇異キ命ヲ存シ給ヒヌル人カナ」(三一14)と

驚嘆され、人間ばかりか動物にも「(狐)希有ノ命ヲ生テゾ迷^{ニケ}ル」

(二七39)「(蜘蛛)此ク隠レテ命ヲ存スル事ハ難有シ」(二九37)

と、その生命への眼が注がれる。

如上の発想の根源には明らかに「生有ル者ハ皆前生ノ父母也」

(一六4)「畜生也ト云^モ、皆前ノ世ノ父母也」(二29)とい

う仏法の転生の論理や一切衆生への慈悲の精神がある。今一生へ

の限りない哀惜こそ今昔物語集を宗教文学の高みに押しあげる一

大契機だったのでなかろうか。

右の今昔物語集のとらえた今―生の課題は、後の中世の平家物

語における「今」と「一所」の問題に通底する面をもっているよ

うに思われる。

いかにもして、今一度かはらぬ姿を見もし、みえんとてこそ

今日まで様をもかへざりつれ。今は何にかはせん(二、成親

死去)

木曾最期)

今成元昭はこれらの例をふまえ、「人間の営みの時のすべてを

みぬいた末の今なる実存としての人間」をいい、「今一度」は執着の念、「今は」は断絶の念であり、「一所」の場の無辺性に対し、時の無窮性を示し、それらが相まって無限定な愛の崇高性に平家物語の本質をみようとする。

今昔物語集の「今ハ限り」はその先蹤ともいえるが、平家物語に比べかなり利那的、即物的であり、思想の重みには欠ける反面、瞬発的な燃焼力の強さをそなえている。その背後に先稿で述べた末法の認識が深くかかわるであろう。どこにも行き場のない追いつめられた状況、救いのない「末世」の閉塞に今昔物語集はある。危機に瀕し、新たな活路を模索する作中人物の試みは、作品としての今昔物語集そのものが末法の克服をめざした試みでもあったろう。

四

以上、森説の「于今」の強調を否定するものではないが、それはあくまで事の一面にすぎず、「今」「昔」の問題はより多角的に掘り起こしうることを指摘しなかった。

先にみた話末評語に顕著なように、「昔」の物語が「今」いかなる意味をもつのか、「今」現在どう解釈し把握できるかに今昔物語集は執拗にこだわり、主体的に取り組み続けた。その基底に因果観があることも別に指摘した通りで、「昔」錢ヲ供養^シ貧人ト云ハ今ノ金財、此レ也^⑩」「其ノ師子ト云ハ今ノ釈迦仏ケ此也^⑪」(五¹⁴)という前生譚・本生譚に典型化される、昔^⑫因と今^⑬果の対応・相剋が物語形成の軸となっていた。悠久の時の流れ

における「今」と「昔」の出会いや結びつきが天竺部に多く、震旦・本朝部ではすぐ隣り合せの前世だけが問題とされるようになり、時間の認識も変動するが、「今」から「昔」に遡及し、「昔」を「今」に呼び戻す物語の時間の不可思議な交錯と緊張に今昔物語集は突き動かされていたらしい。「語リ伝^ルトヤ」という結びの伝承形式も、この「今」と「昔」を結びつけるべく要請されたものであろう。無媒介に昔物語を語るのではなく、あくまで語りがれてきた伝承の枠組を前提ないしてまえとする方策がとられる。伝承の枠に依存し、また擬装することによって、「昔」を「今」に蘇生させる語りが始まる。その起点が釈尊の生涯にあったことの意義は先稿で論じた通りである。

同時代の大鏡は万寿二年の雲林院菩提講という語りの「今」を仮構し、その「今」に立って道長の栄華の因縁を「昔」にさかのぼって架空の語り手達に語らせた。作中に語りの現在が虚構され、栄華の回復・蘇生が試みられ、それは同時に未来への予祝が寿されているともいう。菩提講は法華経講説の場であり、大鏡における語りの「今」の仮構は、在世時の仏の教説を虚構して仏滅後の救済を説く法華経自体の語りと軌を一にするはずだが、詳細は別稿に譲る。

これに対し、今昔物語集は「今」の仮構ではなく、「昔」と「今」を結ぶ〈伝承〉の枠組を虚構する。素材や資料としての物語が実態として、いかに伝承されてきたかがここで問題ではなく、作品の語りの方法として「語リ伝^ルトヤ」の型が要請されたことの意義がより問われなくてはならない。伝承そのものに所

謂「説話文学」の本質をみる従前一般の研究は、この兩者を單純に混同し、後者への配慮を余りに欠いていたきらいがある。

先稿のくり返しになるが、⁽²⁾今昔物語集は独自の批評眼と想像力で資料を翻訳し、物語を語りつつ、最終的には「語り伝へ^(タ)トヤ」に溶解させ、自らの主体を伝承の背後に隠してしまふ。それを「説話の内容に関連する、一切の責任を解除し」「自由な立場を確保した」といってもよいが、主体の輻晦は同時にその物語が未來に向けて語りつがれるであろうことを読者に提示する作用をおびる。語りの現在に伝承の頂点に立つ表現主体は、伝承を隠れ蓑にすることによって、この伝承が未來にも存続するであろうことを予兆してやまない。伝承への埋没を装いつつ、他の追隨を許さぬ唯一絶対の正統たる語りを築こうとしたのである。

そこにはおのずと「昔」の伝承を切斷しつつ、「今」独自に物語を蘇生させようとする語りの内なる「今」と「昔」の相剋、切り結びがある。切れながら結び、結びながら切れる「昔」と「今」の限らない連続と斷絶という時間認識の葛藤に、今昔物語集そのものが切り裂かれていく。また同時に、その相剋こそ末世のあるべき生を模索した今昔物語集の形成を支える根源でもあったろう。

こうして「今昔」は單なる慣用句の次元を越えて、作品の本質を象徴する表現たりえている。「今昔……語り伝へ^(タ)トヤ」で全巻を語り通した作品は他に例をみない。その型の意義とともに、今昔物語集の「今昔」について、さらに読みを深めていく必要があり、今はその一端をとらえてみたにとどまる。

(1) 塚原鉄雄『王朝の文学と方法』の「冒頭表現と史的展開」(昭46・1)

(2) 拙稿「今昔物語集震旦部の形成と構造」(徳島大学教養部紀要17巻 昭57・3)で漢文訓読体の面から竹取物語との類似性について簡略にふれたが、落窪物語なども説話集の表現文体に近似する面があり、今後の課題としたい。

(3) 塚原鉄雄「文章の構造と主体の視点―伝承における過去と現在―」(『王朝』五 昭47・5)に諸説の整理がなされている。

(4) 前掲(3)塚原論文

(5) 森正人「説話形成と本朝仏法史―今昔物語集の統一的把握をめざして―」(名古屋平安文学研究会会報5号 昭55・8)

(6) 西郷信綱『神話と国家』の「神話と昔話」(昭52・6)。二四4に「古へモ此ル態為ル人无カリキ。……昔ハ墓无キ事共ニ付テモ、此様ノ態為ル者共モ有ケル也」の例がある。

(7) 他に「近來仁和寺ニ有ル僧共ハ皆彼ノ僧正ノ流レ也」(二三20)、「白井ノ君ト云フ僧有キ。此ノ近クノ失ニシ」(二七27)など。前者も宇治拾遺物語に共通するが、この部分ない。また(a)の則重は散木奇歌集七六四に「箱さきの神主のりしげと、香椎の神主よりもちとまできく、ともにうれふことありて」とみえる人物と同一であろう。

(8) 拙稿「今昔物語集における語りの構造」(日本文学 昭56・5)

(9) 話の冒頭に名のみえる藤原親任は万寿三年に伊勢守であり(日本紀略)、「其ノ比」「古ハ」の概念がほぼ明確である。

(10) 「中比、其ノ国ニ盗人有テ」(二六39)、「中比、一ノ沙

弥有テ」(一七八)など、冒頭に集中する。

- (11) 拙稿「今昔物語集天竺部の形成と構造Ⅱ」(徳島大学教養部紀要16巻 昭56・3)

- (12) 天竺部に「昔ノ薩埵王子ハ虎ニ身ヲ施シテ菩提心ヲ発セリ。我レ今亦、如然キ也」(五21)などの例がある。引歌の例も少なく、「信フ水有ラバ思渡」(一六7・21—小町歌)「震ニ立テ秋風吹際ニ成ニタリ」(二六14—能因歌)をみるに止まる。

- (13) 坂口勉『今昔物語の世界』(昭55・2)に「今は」の決意決断は、未知・未来にむかって挑戦する新しい行動へのバネであった」(一二四頁)という類似的指摘がすでにみられる。「今ハ死ナムズラ 思テ」(一六21)「今ヤ悪獸来テ我レヲ噉ズル 思テ」(一六25)「今ハ水ニ溺レテ死ヌラムト思フニ」(二六8)なども同様。

- (14) 拙稿「今昔物語集の表現構造—光と闇—」(日本文学 昭57・4)

- (15) 日本古典文学大系『今昔物語集 五』補注四七二頁。池上洵一「『今昔物語集』に見る生と死」(『日本歴史4』月報16 昭51・8)・『今昔物語集』の狼神退治—巻廿第六七話を中心に—(国語と国文学 昭52・11)

- (16) この指摘は、すでに日本古典文学大系『今昔物語集 五』解説三頁にみえるが、「生命尊重観」の発想こそ宗教的契機によるはずである。

- (17) 今成元昭『平家物語流伝考』後篇・三章「平家物語の愛と無常」(昭46・3)

- (18) 前掲(2)(11)拙稿。そこで話型面から時間認識の変転について述べたので参照されたい。

- (19) 先稿の補足を加えておくと、同時代の扶桑略記が本朝史の記述に際し、たとえば神武天皇三十一年に「此比、天竺

迦多演尼子造ニ発智論」、応神天皇元年に「相ニ当晋第一主武皇帝泰始五年」、同元年如來滅後一千二百一十九年也」と釈尊滅後年や天竺・震旦の歴史を対比させる方法が注目される。いわば日本史が天竺・震旦史によって相対化され、世界史的視野のひろがりにおいて把握され、釈尊入滅がやはり叙述の一つの起点となっていることを知る(この方法は水鏡にも踏襲される)。

- (20) 関根賢司「歴史物語おぼえがき」(『平安後期—物語と歴史物語』論集中古文学4 昭57・2)

- (21) 拙稿「今昔物語集の語り—その構築性—」(日本文学 昭55・7)・前掲(8)拙稿

- (22) 前掲(1)塚原著書「大鏡形象の虚構設定」一二八頁。

おねがい

◇「国文学研究」では会員の皆様の新刊書の紹介につとめています。御気づきの新刊書がありましたら、御一報願います。

◇著書が刊行されました際には、当国文研究室に、是非一部御寄贈いただけますようお願いいたします。研究資料として、永く保存いたします。

◇国文学会秋季大会(11月下旬予定)の研究発表者をつのっております。御希望の方は十月十日までに、八百字以内の要旨を添えて、当国文研究室まで御申込下さい。

(送り先) 下二六二 新宿区戸山二—二四—一
早稲田大学文学部国文研究室